Tentando uma Antropologia Operativa

PRISCILA FAULHABER BARBOSA

1. *Introdução*

Não constitui nenhuma novidade falar em antropologia participativa. Tem sido bastante discutida pela literatura especializada a necessidade tanto do antropólogo participar ativamente das lutas vivenciadas pelos grupos em estudo, quanto destes últimos terem acesso aos resultados da pesquisa cujo objeto foi construído com sua participação.

Embora a discussão sobre pesquisa participativa esteja subjacente a este trabalho, ele não pretende sistematizar as diversas posições deste debate. Uma outra série de questões conexas, relativas à educação e à pesquisa educacional, também será deixada de lado.

Meu objetivo neste trabalho é expor os passos seguidos por mim na tentativa de refletir a prática antropológica enquanto um processo criativo de indagação cuja motivação é tornar-se operativo para os grupos indígenas do Médio Solimões, junto aos quais tenho pesquisado desde 1981.

Durante minha primeira viagem a Tefé, quando mantive um contato inicial com os Miranhas da área indígena do Miratu, expliquei-lhes ter por objetivo fazer um livro sobre a realidade deles. Isto foi comunicado em reunião, por sua própria iniciativa promovida na ocasião de minha chegada.

O tuxaua retorquiu, no entanto, que também pretendia fazer um livro. Expliquei, então, em reunião, que o livro que eu pretendia fazer era uma dissertação de mestrado, com a qual eu estava comprometida enquanto aluna da Universidade de Brasília. Eu devia fazê-lo conforme as regras da antropologia, em função dos interesses científicos. Este compromisso não impediria que meu livro fosse

um trabalho útil para os índios, nem que fizéssemos um livro a eles dirigido, que por eles pudesse ser utilizado.

Nesta conversa inicial, e em outros diálogos posteriores, surgiu o projeto da realização de tal livro, cuja elaboração será discutida neste artigo. Trata-se da proposição de um trabalho de cunho antropológico cujo resultado se destine, primariamente, aos grupos indígenas envolvidos pela pesquisa. O livro será elaborado, portanto, tendo em vista sua utilização pelos próprios índios do Médio Solimões como texto de leitura.

Convém notar que este artigo pretende discutir a prática antropológica, refletindo sobre a tentativa de saldar o débito com meus interlocutores no processo de tomada de conhecimento através desta prática. Tais dívidas, todavia, não foram contraídas apenas durante a estada, em Tefé, mas também no debate por uma antropologia crítica. Trata-se, neste caso, do diálogo difícil com o papel e com os colegas de trabalho, aos quais me dirijo neste artigo.[1]

II. *O Conceito de Drama: A Tensão e a Reflexão*

Este trabalho se situa dentro da vertente da antropologia política que enfoca o contato interétnico no Brasil, na qual se destacam os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1976) e Oliveira Filho (1982). Considero, neste sentido, relevante a reflexão do conceito de drama, tendo em vista a análise da historicidade/espacialidade dos movimentos indígenas, em situações de colonização territorial, como processos ideológicos e políticos.

Sem pretender negligenciar a contribuição da antropologia processualista, na qual o conceito de drama é cunhado como técnica para a análise de situações (Turner, 1975), seguirei rumo um pouco distinto. Considero oportuno o resgate, pela antropologia, do conceito de drama formulado por Benjamin para a análise política da estética (Benjamin, 1985:133, 1984).

No drama político, que se caracteriza pela representação de situações de tensão, todos os atores podem se tornar ativos e tomar atitudes políticas. Outra característica do drama é conduzir à reflexão.

---

1 Este texto foi elaborado a partir das críticas de Otávio Velho ao relatório "Tentando uma Antropologia Operativa", apresentado por mim à Cultural Survival INC. Também incorporei as sugestões de Phillippe Léna, João Pacheco de Oliveira Filho e Júlio Cesar Melatti.

Segundo Benjamin, o drama prende a atenção do público nas cenas de confronto político entre grupos representados pelos atores. Os múltiplos papéis desempenhados por cada ator devem ser analisados em sua relação aos grupos sociais aos quais estão ligados.

Na sua crítica ao drama convencional, Benjamin propõe a modificação da relação entre "palco e público, entre o texto e a representação, entre o diretor e os atores". Na construção do conceito de "alegorista", que "subjuga a criatura para salvá-la da história através da significação", como o "Príncipe subjuga a criatura para salvá-la da história através do poder" (Rouanet, 1984:41), Benjamin dirige diretamente sua crítica à relação entre saber e poder, à constituição da *epistéme* ocidental dominante e às relações políticas da produção de sentido. Embora esta preocupação esteja implícita a este trabalho, o mesmo não se propõe a dissecá-la, permanecendo ao nível do processo de pesquisa.

Trazendo a discussão para a antropologia, seria o caso de repensar a pesquisa a partir da interação entre seus participantes. Tanto o pesquisador quanto os grupos pesquisados devem ser considerados como autores. ou seja, criadores de sentido, e atores, pois com sua interpretação interferem seja no campo de relações pesquisado, seja no campo científico e no campo político do indigenismo.

Entendo o processo de pesquisa como um exercício coletivo cujo objetivo consiste em detectar e sistematizar elementos explicativos da realidade numa perspectiva interpretativa.

Encarada deste modo, a pesquisa não retrata a realidade, nem reconstrói condições, mas as descobre, visando tornar inteligíveis as relações vividas pelos atores. Para uma compreensão objetiva da situação, no entanto, é necessário o distanciamento, alcançado com a interferência da reflexão que orienta o registro das interpretações.

Seguindo o raciocínio de Benjamin para a análise do drama político, a descoberta das situações é processada através da interrupção dos acontecimentos (Benjamin, 1985:81). No processo de pesquisa, a interrupção é realizada mediante a interrogação pelos atores das relações que permitam interpretar as situações.

Através de um processo particular de reflexão orientado por procedimentos indagativos, os atores, ao refletir sobre sua vivência, são dela afastados, para interpretá-la.

Como cada ator vê os fatos de acordo com sua própria experiência, sua interpretação refere-se à cena de um determinado ângulo.

Cada visão de mundo, por unilateral que seja, fornece elementos elucidativos dos horizontes sociais do grupo ou grupos sociais aos quais cada ator está ligado ou se relaciona por contraste ou identidade.

É importante sublinhar que este processo envolve "indivíduos interessados" (Benjamin, 1985: 81) em compreender as situações vividas. O objetivo da reflexão da pesquisa é, a partir da interrupção das seqüências e de seu exame minucioso, registrar as situações subjacentes e identificar os princípios que orientam as ações. Tais procedimentos indagativos pretendem descobrir a "dialética em repouso" nas condições reais (Benjamin, 1985: 89).

A interpretação é registrada pela linguagem escrita, consistindo, assim, o processo de pesquisa na sua inscrição enquanto texto na realidade (Geertz, 1978: 29).

Adotei dois procedimentos de registro das informações, durante minha pesquisa de campo: em um caderno tamanho ofício, anotava os dados relativos à unidade doméstica (procedência étnica, parentesco, língua, quantidade de quadras de roça plantadas, montante da dívida com patrão ou banco), anotando no diário de campo propriamente dito as informações fornecidas (entrevistas, depoimento, lendas, conversas, relatos, etc), ou observações minhas (hipóteses. descrição de situações, crônicas, etc). Quando se tratava de informações fornecidas, procurava induzi-los ao mínimo, na tentativa de refletir sua linguagem. Solicitei também textos escritos. Ocorreu, por exemplo, que como um representante da Oxfam (Associação que financia projetos comunitários) iria visitar Tefé, os Cambebas me solicitaram que redigisse um projeto para a compra de um barco. Sugeri que eles mesmos fizessem o projeto e o orçamento, e me pediram para discutir com eles o projeto em reunião. Assim fiz e o projeto foi elaborado em conjunto pelo grupo, com minha participação, e redigido pelo monitor Cambeba.

O pesquisador, neste sentido, atua como agente especializado, que domina os códigos e técnicas da *práxis* antropológica. No momento da chamada pesquisa de campo, ele também atua especializadamente, ao registrar mediante a linguagem escrita as relações vividas observadas. Adota uma postura hermenêutica quando, combinando a suspeita e a escuta, fixa pela escrita o sentido dado pelos atores/intérpretes/autores (Ricoeur, 1977a: 33). No caso da pesquisa em Tefé, os índios tomaram a iniciativa de fixar o relato no registro escrito, cujas técnicas eles já dominam. Note-se aí que a

pesquisa se distingue do projeto educacional, pois ela não pretende transmitir os rudimentos da escrita, nem ensinar a ler.

Defino a proposta de uma antropologia operativa como aquela que torne possível a sua utilização enquanto procedimento de reflexão e interpretação pelos grupos sociais envolvidos. Este procedimento visa ao deciframento dos princípios estruturantes de suas ações no sentido de realizar uma compreensão aprofundada pelos atores de seus horizontes sociais.

Uma vez registradas as representações e práticas dos atores, é necessário outro distanciamento que torne possível um mergulho na linguagem, tendo em vista a montagem de seqüência de textos de leitura, considerados como condição para o diálogo, através do qual é alcançada a comunicação, pelo jogo da diferença e da identidade.

Neste sentido, as seqüências de texto editadas no livro não consistirão seja em um relato, seja em uma reprodução das situações registradas. As seqüências dramáticas editadas serão o resultado de uma construção interpretativa, orientada pela reflexão, com o objetivo de compreender relações de tensão vividas pelos atores sociais. Esta reflexão deve ser entendida como um ato político que envolve a ação criativa dos atores no sentido da apropriação de suas condições de existir (Ricoeur 1977a: 48).

III. *A Pesquisa como Texto: Técnica, Interpretação e Símbolos*

Aprendemos nos cursos de antropologia que devemos empregar como procedimento de pesquisa as genealogias, os mapeamentos, a coleta de desenhos nativos. Relatarei a seguir como utilizei estas mesmas técnicas durante a pesquisa de campo, na tentativa de operacionalizar a prática antropológica em proveito dos grupos indígenas do Médio Solimões.

Antes de chegar à área geográfica da pesquisa, realizei um levantamento da situação fundiária regional, adquirindo os mapas relativos a esta situação na FUNAI e ITERAM, e outras cartas no DNPM, IBGE, etc. Nota-se através do exame dos dados geográficos a natureza caótica do processo de ocupação fundiária na região, manifestando-se distintas estratégias de ordenação territorial por parte de cada organismo público, confessional ou da sociedade civil. Verifica-se, assim, paradoxalmente, a despeito da existência de projetos de construção geográfica, uma situação de "anarquia fundiária"

(Léna, 1986: 8), dadas as contradições entre as estratégias dos distintos atores sociais.

Munida deste tipo de informações, examinei os dados geográficos juntamente com diversos atores sociais locais. Quero ressaltar a participação de Januário Teixeira, um professor licenciado que demonstrou profundo conhecimento sobre a realidade local. Januário examinou comigo as informações fornecidas pela FUNAI e ITERAM, no sentido de esboçar um perfil das relações de propriedade no Médio Solimões. Interessado em aprofundar seu conhecimento sobre a estrutura fundiária local, Januário elaborou um projeto de pesquisa encaminhado como solicitação de bolsa de aperfeiçoamento ao CNPq.

Levei também os mapas das áreas indígenas, conferindo a veracidade das informações oficiais com os índios. Em muitos casos, não coincidiam com as representações dos grupos pesquisados como ocorreu na aldeia Cambeba da Barreira da Missão, onde realizei, juntamente com os índios, um mapa da utilização da terra pelos Cocamas, Cambebas, Ticunas, Caixanas, Miranhas, Uitotos, que aí vivem unidos por laços de parentesco e pela luta para garantir o território necessário à sua existência enquanto grupo etnicamente organizado (Faulhaber Barbosa, 1985).

Representantes de todos os "grupos de mobilização potencial" (Faulhaber Barbosa, 1983: 60) da Barreira da Missão estiveram comigo durante, aproximadamente, uma semana "ombro a ombro" (segundo terminologia deles), dentro da moradia de um Cambeba, para elaborar um mapa da utilização da terra na Barreira da Missão, segundo seu "sistema de trabalho". Os índios da Barreira da Missão estavam insatisfeitos com a proposta de delimitação pela FUNAI da área indígena da Nova Esperança, pois esta proposta ignorava a existência do grupo indígena da Barreira da Missão. Em reunião, chegaram a um acordo, registrando no mapa a utilização da terra pelos membros de ambos os grupos.

Ao mesmo tempo que participava da realização do mapa, por solicitação dos índios, eu procurava verificar os vínculos de parentesco que uniam representantes de distintas etnias indígenas, identificando os "legítimos troncos", como são denominados os velhos que ainda falam a língua e conhecem a gramática do parentesco que organiza o grupo. A partir deste mapeamento genealógico, visitei os moradores da Barreira da Missão e Nova Esperança de casa em casa. Era acompanhada por grupos de dez a vinte pessoas, entre

homens, mulheres e crianças. Demonstravam muita satisfação em "descobrir os troncos encobertos", como falavam: "A gente não tem mais lembrança destas coisas, mas a gente vai querer saber, e vê que é exato".

Este levantamento envolveu a quase totalidade dos membros dos grupos indígenas. Como tinham interesse nos seus resultados práticos em termos da garantia do território necessário à sobrevivência, interrompiam as atividades cotidianas. Isto não ocorreu apenas na Barreira da Missão, mas também entre outros grupos indígenas pesquisados. A pesquisa não interrompia, contudo, a atividade dos grupos como um todo, a não ser durante as reuniões, mas dos segmentos interessados selecionados pelo processo coletivo de pesquisa. Eu acompanhava também atividades de trabalho, que consistiam em momentos de reflexão tanto quanto a hora da refeição ou de repouso. Outro procedimento que despertou bastante interesse de todos foi a solicitação de desenhos, feita em reunião.

Eu contava que já havia feito um livro sobre a sua realidade. Este livro (minha tese de mestrado) tinha sido resultado de meu trabalho junto com eles. Este trabalho consistia em refletir a realidade deles a partir de sua visão na realidade. Voltava agora a Tefé com o objetivo de escrever um livro conjuntamente com eles, para expressar na sua realidade com a sua linguagem, suas palavras e seu olhar. Contava também que o livro não poderia contar a história toda. A partir da relação de pesquisa com eles, a terra, o espaço, surgia como um tema da maior importância.

Convém notar que a escolha da terra como objeto central de reflexão desta pesquisa não surgiu de uma deliberação exclusivamente minha, mas de uma reflexão conjunta. Lembro-me, por exemplo, de uma viagem do Tuxaua Miranha Adriano Pereira de Souza a Brasília, para um encontro nacional de lideranças indígenas. Apresentei o tuxaua a meu orientador, Júlio Cezar Melatti. Na conversa, que durou aproximadamente uma hora, o principal locutor foi Adriano, contando suas vivências e experiências como Miranha em Tefé, "à frente" da comunidade do Miratu. Ao final da conversa, Adriano confidenciou-me que julgava ter falado demais, mas não estava satisfeito, pois não havia explicitado suficientemente um assunto para ele o mais importante, ou seja: a terra.

Contei aos índios, em reunião, como durante a elaboração de minha dissertação de mestrado, havia subdividido o tema mais amplo em subtemas:

a. Terra indígena, trabalho, comércio (dívida)
b. Terra indígena, comunidade, divisão (organização)
c. Terra indígena, história, nação (etnia)

Nas reuniões com os grupos indígenas, eu pedia desenhos que não fossem cópias ou retratos da realidade, mas que mostrassem a realidade com o olhar deles. Solicitava também que os desenhos expressassem assuntos relacionados com os subtemas dentro dos temas mais abrangentes, como trabalho, roça, regatão, mata, patrão, casa. comunidade, escola, cidade, rio, etc. Os índios demonstraram grande interesse por estas atividades e o resultado foi uma grande quantidade de desenhos que expressavam o imaginário indígena, "explosão criativa de formas e cores, expressão direta de sua visão de mundo e de sua experiência social" (Monte, 1984: 4).

Observe-se que a eleição dos temas não foi arbitrária, mas obedeceu a padrões lógicos de sistematização do discurso etnográfico. Hoje penso que minha exposição dos temas aos índios foi mais válida enquanto explicação do processo de pesquisa à população envolvida por este processo, do que como um recurso didático, de transmissão de conhecimentos adquiridos sistematicamente.

Vários destes temas coexistem simultaneamente nos desenhos, pois não são separáveis para fins de interpretação da realidade. No seu entendimento, os índios não tratam Cruz e terra, comércio e comunidade, capela e comida como entidades isoladas.

A subdivisão em temas para a montagem dos textos que constituirão o volume também não me parece operativa. O texto, encarado enquanto inscrição do discurso pela escrita (Ricoeur, 1977a: 44), resultante de um processo de reflexão coletivo, deve permitir, no ato da leitura, a decodificação da multiplicidade dos significados, abrindo, assim, distintas possibilidades de leitura.

Esta é a condição para a solução dialética da antinomia entre a "relação de pertença" e o distanciamento (Ricœur, 1977a: 40). No ato da fixação do texto pela escrita, a ele é conferida a condição de sua autonomia, que permite, na contextualização/recontextualização da obra, sua interpretação pela interferência crítica do leitor (Ricœur, 1977b: 136). O texto torna-se autônomo em relação a quem o escreve, de acordo com as distintas condições existenciais de quem o lê. descortinando-se horizontes distintos. Os múltiplos sentidos dos sistemas de significados que no texto estão articulados conduzem o leitor à reflexão ativa, pois este, no ato da leitura, dá sentido às proposições enunciadas. A postura indagativa do leitor volta-se, por-

tanto, também, ao "mundo aberto pelo texto". O ato da leitura exige uma postura de distanciamento, que é condição para a compreensão, pela interrogação do mundo por quem lê, permitindo, simultaneamente, a "apropriação das proposições do mundo" e a "apropriação de si" (Ricœur, 1977b: 139).

Na edição do livro, devem ser respeitadas as formas de expressão com lógica distinta da linguagem objetivante do discurso científico, e levada a sério a "função de conhecimento" (Velho, 1985: 21) que vigora na poesia, presente no encadeamento de idéias das formas de expressão do imaginário indígena. O trabalho de editor deve consistir, portanto, na montagem das relações de sentido expressas através da linguagem pelos índios.

Entendo expressão ou enunciação como a exteriorização objetiva da atividade mental, realizada por um indivíduo por meio de signos, e socialmente dirigida, pois pressupõe a existência de um interlocutor. A enunciação organiza, modela e condiciona a atividade mental (Bakhtin, 1979: 98), manifestando-se a linguagem pelo fenômeno social da interação verbal, através da enunciação (Bakhtin, 1979: 109).

Arrisca-se a proposição, desta forma, de uma "'antropologia poética" (Velho, 1985: 138), como uma tentativa de "fazer valer" uma recriação do real através da "força subversiva do imaginário" (Heidegger, apud Ricœeur, 1977b: 138). Tal proposição consistiria, a partir da compreensão e da explicitação, em valorizar na linguagem sua função de "fazer valer", "mostração", "manifestação" (Heidegger, apud Ricœur, 1977a: 35). Seria trabalho de antropólogo inscrever no texto escrito as expressões alegóricas indígenas, entendidas como encadeamentos de metáforas criados pelos índios. Estes imprimem, desta forma, no texto antropológico sua marca de autoria.

Não pode deixar de ser indicada toda uma série de problemas, oriundos da complexidade da relação de pesquisa. Desde minha apresentação inicial na aldeia de Miratu, ficou bastante caracterizado meu papel de antropóloga, pois eu levava comigo um relatório apresentado à FUNAI em 1977 pela funcionária Sílvia Tafuri, solicitando a demarcação das áreas indígenas em Tefé (Tafuri, 1977). Por solicitação dos índios, discuti este relatório em reunião com um grupo representativo dos Miranhas do Miratu, e as informações fornecidas por eles naquele momento de reflexão foram fundamentais para minha compreensão das relações interétnicas e da situação atual em Tefé. A partir de então, eu sempre fui vista como

uma pessoa que faz perguntas, quer saber o por quê e "fica todo o tempo escrevendo com uma letra que ninguém entende."

Mas também sempre fui identificada com agentes indigenistas ligados à atuação Pastoral da Prelazia de Tefé e ao Conselho Indigenista Missionário. Como os índios solicitaram que eu redigisse um projeto de desenvolvimento comunitário para a compra de um barco, apresentado por eles à Oxfam, posteriormente aprovado por esta entidade, meu trabalho era por eles considerado "válido" e útil a seus interesses. Por estas razões, e também porque morava em Brasília, próxima à FUNAI e aos órgãos de decisão política, eu era vista como um ator político, cujas ações podiam ser instrumentalizadas em função dos interesses indígenas. Era vista, em suma, como um agente que tem um saber e um poder estranhos às atividades do cotidiano indígena. Em muitos momentos, esta dupla identidade de antropóloga e indigenista criou situações constrangedoras, pois eu nunca deixava de ser um agente externo, uma espécie de hóspede talvez incômodo à intimidade dos grupos pesquisados. Embora sempre tenha sido encarada como amiga e aliada, muitas vezes, as divergências entre as aldeias e entre grupos internos às aldeias colocavam-me em uma situação na qual o papel era o único interlocutor para tentativas de diálogo.

Os agentes religiosos e políticos acima referidos são vistos pelos índios em Tefé como pessoas preocupadas com a organização de cada grupo. Na minha presença, os índios promoviam reuniões nas quais discutiam a organização. Certa vez, em uma reunião no Miratu, eles comentavam que os Miranhas estavam muito desorganizados, e que o projeto comunitário não seria possível, comentário, aliás, geral entre os outros grupos indígenas de Tefé. Eu perguntei, então, as razões da desorganização, e os motivos apontados foram vários, como "o costume", "ser individual", "querer passar na frente dos outros". Estes motivos não me pareciam suficientes, pois naquele momento eu estava interessada em analisar a emergência da aspiração de "libertação dos patrões", em grupos permeados por intensas relações internas de patronagem, parecendo-me o conceito de "comunidade instável" bastante explicativo da dinâmica do grupo. Motivada por estes raciocínios, eu continuava insistindo em perscrutar os motivos da desorganização, quando um Miranha me responde, em reunião, dirigindo-se aos outros:

— "Mas, rapaz, se ela não sabe, como é que nós vamos saber?"

Esta indagação expressa a dramaticidade da relação de pesquisa, pois os índios vêem no pesquisador um ator privilegiado en-

quanto detentor de um saber sobre eles mesmos do qual julgam estar desprovidos. Isto não ocorre apenas na relação antropólogo/pesquisado, mas também entre eles, pois no interior das comunidades indígenas são formados agentes especializados, como os monitores indígenas, que detêm o poder de transmitir os códigos da linguagem escrita. Este problema é ainda mais intrincado no caso dos projetos educacionais, nos quais,

> ao lado de um circuito de transmissão de saber, a Educação Formal instaura também um circuito de transmissão de poder, que poderá funcionar distribuindo este saber, difundindo-o, dos agente-monitores — sociedade indígena; ou do contrário, este saber/poder, uma vez transmitido pode passar a distinguir entre a comunidade escolar (monitores-alunos) que dele participa e o restante da comunidade indígena a marca de uma diferenciação e da discriminação. Seria a hipótese cruel mas não improvável de que a criação de Escolas Indígenas poderá implicar na formação de um tipo de indivíduos especiais escoarizados, que detentores do saber/poder da sociedade nacional, o exerceriam contra o Saber Tradicional da comunidade, contribuindo para a desvaorização deste outro código e de técnicas já em processo de desaparecimento ou esquecimento pós-contato. Estará assim a Educação Formal sendo introduzida de forma a privilegiar para si o poder que este saber específico engenda? Ou será que depois de dominado este saber as comunidades indígenas poderão desfetichizar e desmistificar o poder deste saber, relativizando-o enquanto veículo de ascensão social e cultural ou passagem interétnica de seu ser 'pobre e burro de índio' ao 'ser rico e sabido de branco' (representações que hoje são comuns entre os índios do Acre)?. (Monte, 1984:10).

O pesquisador deve também suspeitar de sua própria visão científica/objetivante para poder, ao menos, evitar certos equívocos motivados por preconceitos de inspiração positivista. Tal visada teria sido desastrosa durante minha última viagem a Tefé. Os índios da aldeia da Barreira da Missão viviam intensos conflitos internos ao grupo, cujos membros, pertencentes a distintas igrejas (Católica, Cristã do Brasil, Pentecostal, Movimento da Cruz), têm proveniência étnica distinta (Cambeba, Cocama, Caixana, Ticuna, Uitoto, Miranha, etc). Além disso, a instalação da Empresa Amazonense de Dendê em terreno limítrofe dividiu ainda mais o grupo, tendo parte de seus membros aderido a vantagens oferecidas pela empresa e outra parte se unificado na luta para garantir o direito à terra, contestando a permanência da empresa na área. Algumas famílias Cocamas do Movimento da Cruz localizaram suas casas

e roças à beira da estrada construída pela empresa dentro do território indígena, aproveitando vantagens de escoamento da produção, pois vendem produtos agrícolas à empresa. Diziam que não queriam aproximação com a FUNAI, porque "é coisa de comunismo", "Nós somos mandados pelo irmão da Cruz, ele não quer nada com a FUNAI".

Se é possível, para fins de análise, isolar os campos político, religioso, científico, etc, nas representações e práticas dos índios da Barreira da Missão, a religião, o poder, a luta pela terra e a etnicidade estavam intrinsecamente articulados. Uma atitude político/pedagógica por parte do pesquisador, no sentido de transmitir-lhes um discernimento objetivante com o intuito de organizar o grupo, poderia levar seus membros a graves conflitos. Assumi, ao contrário, uma postura de vigilância a fim de detectar as conexões entre as formas de expressão próprias aos membros dos grupos, buscando os códigos comuns que constituem os campos políticos de significação. Neste sentido, a noção de signo caracteriza a linguagem como um domínio uno de discurso que reúne formas de expressão diversas, pois remete à noção de símbolo, que exprime, "antes de tudo, a não imediaticidade de nossa apreensão da realidade" (Ricœur, 1977a:20).

Esta atitude de vigilância e suspeita levou-me à descoberta de interesses dos índios no sentido da documentação das tradições indígenas, das festas, dos relatos de lendas e visagens. Os Miranhas, por exemplo, por ocasião de iminência da demarcação de seu território, contaram-me detalhamente, tendo em vista a edição do livro, as antigas festas Miranhas, associadas por eles a momentos passados da luta pela garantia do território indígena. Também estão presentes no imaginário indígena de Tefé as visagens da tradição cabocla da Amazônia, como o curupira, o ticuã, o boto, o "navio encantado", descrito por Galvão em "Santos e Visagens":

> "Outro informante, um seringueiro, relatou que, resolvido a pousar em um barracão abandonado, acabava de encalhar a canoa quando ouviu a zoada de um motor. Ficou à espreita para espantar-se ao ver um navio que se aproximava em direção ao trapiche do velho barracão. Todas as luzes de bordo estavam acesas e o barco, deserto, exceto pelo piloto, um homem vestido de vermelho, provavelmente, pensou ele, o diabo. O barco manobrou para atracar e demorou-se algum tempo junto ao trapiche. Abrindo para o meio do rio voltou do mesmo rumo de onde viera". (Galvão, 1976:71).

Nos relatos sobre o fracasso do movimento cooperativista, os índios associam o "Tranqüilão" (grande barco adquirido com o

financiamento da Oxfam) a barco "atrapalhado", "amaldiçoado", "encantado". Para dar alguns passos no sentido da compreensão do significado das representações sobre o "motor de linha", signo central do imaginário dos índios e caboclos no Médio Solimões, é necessário caracterizar a situação regional e estabelecer uma análise do fracasso do movimento cooperativista, como farei a seguir.

IV. *Situação Regional*

Nos dias atuais, observa-se a acentuação das contradições na estrutura fundiária no Médio Solimões. A implantação recente de empresas agroindustriais, a construção de estradas vicinais, a atuação do Banco do Brasil, são exemplos das alterações fundiárias, no sentido de sua caracterização como relações propriamente financeiras, pois acarretam a generalização da utilização da terra como objeto de compra e venda. Este processo tem como contraparte a intensificação do processo de diferenciação social preexistente.

O Médio Solimões caracteriza-se pela apropriação do excedente da produção agrícola (farinha, juta), extrativa (castanha, seringa, madeira) e da pesca por comerciantes. Estes têm manipulado as políticas regionais e federais em proveito próprio, sendo a sua base de sustentação econômica tanto as atividades mercantis e usurárias, quanto investimentos propriamente financeiros.

Outro segmento do cenário político é constituído pelos proprietários e arrendatários de terras, os quais, mediante a utilização de financiamentos bancários, apropriam-se da renda fundiária através da exploração de atividades agrícolas e extrativas. As madeireiras arrendam a terra dos proprietários de títulos definitivos, contratando o trabalho dos ribeirinhos mediante a utilização do sistema de troco.

Verifica-se na área a apropriação comunal ou familiar da terra para a produção da farinha de mandioca e extração da castanha. Grupos de pequenos produtores ribeirinhos constituíram-se em geral a partir de posses localizadas em títulos definitivos ou terras devolutas. Em alguns casos, estas posses surgiram através do arrendamento ou aforamento verbal, para a extração de castanha ou produção de farinha de mandioca.

Desde a década de setenta, com a atuação do INCRA e com o incentivo às comunidades de base pela atuação pastoral da Prelazia de Tefé e pelo MEB (Movimento de Educação de Base), e, mais

recentemente, com a fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, em 1979, os ribeirinhos têm sido incentivados por estas entidades a lutar pelo direito de usufruir dos recursos produzidos pelo trabalho sobre a terra. A tensão da luta pela terra manifesta-se, principalmente, nos períodos de coleta de castanha, quando os detentores de títulos definitivos utilizam-se de força policial para cobrar a renda ao extrator. A situação é mais tensa nas áreas próximas a Alvarães e Tefé, onde o preço da terra é mais elevado, dada a extensão de malhas territoriais. A construção da estrada Tefé-Agrovila (de 15 Km), por exemplo, tende a acentuar os conflitos, acarretando a concentração fundiária, em vez de permitir o acesso do homem à terra.

Apesar do aumento constante dos preços das mercadorias de que necessitam para sobreviver, mais elevado qu o aumento dos preços dos produtos agrícolas, constata-se que o pequeno produtor ribeirinho do Médio Solimões não vive a mesma condição de subordinação aos "patrões" do habitante dos altos rios, embora encontre-se sujeito pela dívida aos comerciantes locais e ao Banco do Brasil.

Mais recentemente, a partir da década de oitenta, têm sido implantados projetos de colonização de seringa e dendê, que visam aproveitar a mão-de-obra local. Estes projetos têm representado uma intensificação no processo de diferenciação social. Este processo vinha se caracterizando pela apropriação diferencial da terra e pela possibilidade — ainda que episódica e observada em casos isolados — do pequeno produtor tornar-se comerciante. Com o advento dos projetos de colonização, introduz-se o trabalho assalariado e a possibilidade, ainda que distante, da proletarização de segmentos da produção mercantil (Velho, 1982: passim).

Isto pode intensificar a instabilidade das comunidades ribeirinhas da região, entre as quais verifica-se extrema mobilidade dos pequenos produtores rurais ribeirinhos. Observa-se, no entanto, a emergência de movimentos da base territorial, em alguns casos, caracterizados pela emergência da identidade étnica.

No caso das áreas indígenas, emerge a identidade étnica como uma forma de organização motivada especialmente pelo objetivo de garantir o território. A diferenciação interna aos grupos indígenas, no entanto, manifesta-se quer na possibilidade individual ou de grupo de tornar-se comerciante, quer na distinção entre as áreas ocupadas por seus territórios, quer no próprio interior do grupo doméstico, pois tem-se verificado uma tendência à adoção da estra-

tégia de inserção como força de trabalho assalariado em empresas, para completar o orçamento doméstico.

Interessa-nos observar, especialmente, o primeiro caso, pois os grupos indígenas de Tefé podem ser caracterizados como pertencentes ao segmento da produção mercantil regional definido pela apropriação comunal do território sob garantia jurídica do Estatuto do Índio que os submete à tutela do Estado (Oliveira Filho, 1982; 8/9).

O "Projeto de Desenvolvimento Comunitário", aprovado pela Oxfam em 1982 para a compra de um barco que pudesse servir às aldeias indígenas de Tefé, envolveu uma série de conseqüências significativas para a análise da inserção dos grupos indígenas no processo de diferenciação da produção mercantil regional, conforme será exposto a seguir.

V. *Avaliação do Projeto de Desenvolvimento Comunitário*

É comum, entre os grupos indígenas de Tefé, a aspiração de tornar-se comerciante. Desde minha primeira viagem a Tefé, observei Miranhas, Cambebas e Mayorunas fazerem planos para "comprar um barco" e se "libertar dos patrões", fazendo a venda direta de sua produção em Manaus.

Pode-se observar que a aspiração de libertar-se dos patrões tem sido, de alguma forma, alcançada, pois, como a população ribeirinha já sabe manipular o dinheiro e conhece as leis, tem buscado os melhores preços, libertando-se, progressivamente, da sujeição ao patrão pela dívida.

Contribuem para isto tanto os próprios programas de governo, que objetivam o incentivo à produção agrícola e a fixação do homem à terra, quanto a ação Pastoral da Prelazia de Tefé, a qual, através da educação de base, visa "promover o homem".

Membros das comunidades ribeirinhas próximas a Tefé, que dispõem de pequenos barcos com motor de popa, como os índios da Barreira da Missão, Jaquiri e Marajaí, transportam hoje produtos agrícolas e extrativos até Tefé, onde os vendem na feira livre, em frente ao mercado municipal, nos Recreios ("motores de linha", para transporte de passageiros e carga, que transportam mercadorias até Manaus mediante o pagamento do frete), e em casas comerciais. Libertam-se, desta forma, da sujeição direta aos "patrões". Este movimento, porém, é episódico e pouco estruturado, pois a

venda em Tefé não é realizada de modo coletivo e organizado. Observe-se que a dependência em relação ao patrão varia de acordo com a distância a Tefé. No Miratu, por exemplo, que fica a oito horas de Recreio de Tefé, a relação de clientela com os comerciantes atua como fator de organização da produção, o mesmo ocorrendo nas áreas próximas a Alvarães (Marajaí, Méria, Jaquiri, Igarapé Grande), que dista três horas de Tefé. Nas aldeias de Nova Esperança e Barreira da Missão, os índios costumam afirmar que "o patrão é a produção", pois vendem em Tefé para quem oferece o melhor preço.

A aquisição do barco para o projeto intercomunitário financiado pelo Oxfam consistiu num fato insólito, pois até então apenas comerciantes e patrões poderiam adquirir um veículo com as dimensões dos grandes Recreios, que transportam passageiros e carga no curso do Solimões e outros rios do Estado do Amazonas.

A frustração do projeto cooperativista foi associada a uma série de rivalidades entre os Miranhas, Cambebas e Mayorunas. Como as relações entre estes grupos são simétricas, apesar das diferenças existentes entre eles, os Mayorunas e Cambebas contestaram as imposições feitas pelos Miranhas, que queriam controlar política e economicamente o movimento da venda direta, afirmando que o barco era de propriedade Miranha ("nosso"). Conta um líder Cambeba do Jaquiri: "Acho que o projeto não foi erro. O problema é que tem um costume no meio. Quando alguém pega mais dinheiro, passa na frente dos outros".

Os fatos demonstraram que não foi possível a articulação intercomunitária para a realização da venda em Manaus. Até a aquisição do barco, os Miranhas, Cambebas e Mayorunas vinham travando relações de solidariedade em *ajuris*, festas e reuniões intercomunitárias, que eram momentos propícios à realização de alianças para atingir objetivos comuns.

Estas alianças devem ser encaradas em seu caráter circunstancial, pois, a partir da aquisição do barco, segundo relatos dos índios, foi impossível a união entre os grupos. Foram realizadas diversas reuniões e constituído um conselho intercomunitário, mas o resultado dessas discussões não foi considerado "válido" pelos membros dos grupos indígenas envolvidos.

A própria diferenciação que criou a possibilidade do surgimento da aspiração de realizar a venda direta em Manaus impediu que esta se realizasse, pois sua existência contribuiu para a emergência de conflitos no interior do Miratu e entre Miratu, Jaquiri,

Marajaí e Méria, que dificultaram a união entre os grupos, pois os mesmos não poderiam constituir uma totalidade de fato, dada a particularidade de cada um no processo regional.

A existência de minicomerciantes Miranhas em Manaus, que ofereceram armazéns para estocar a produção indígena, levou os índios à suposição que poderiam fazer a venda direta em Manaus. Esta expectativa foi a sustentação para a constituição de alianças entre os grupos. Apesar, porém, das semelhanças entre as situações de cada grupo, era artificial a unidade denotada por tais alianças entre eles.

Os Miranhas não tiveram condições de realizar sistematicamente a venda direta em Manaus, como dizem, "por falta de recursos". O projeto Cambeba de vender a produção em Manaus também fracassou, porque a enchente de 1982 destruiu toda a sua safra. O líder Cambeba Raimundo Cruz afirma: "Acho que o projeto não foi erro. Eu me lembro bem daquele projeto. O projeto foi bom. Foi vender a farinha em Manaus e comprar a mercadoria mais barata. O certo é que eu queria aprender com os Miranhas a comercializar em Manaus, mesmo sabendo que ia ser meio prensado. Mas não deu para fazer a venda em Manaus, por falta de recursos".

O fracasso na tentativa de organização cooperativista não se explica tão somente pela falta de recursos, como é indicado neste depoimento, mas tem como raiz a tradição, explicitada pela categoria "costume", em um depoimento supracitado, relativa à estrutura social regional, caracterizada por relações de sujeição/dominação.

Embora nenhum grupo tenha, realmente, lucrado com a aquisição do barco, que, em meados de 1985 (durante minha pesquisa de campo), se encontrava abandonado em Tefé, com defeitos na maquinaria, os Miranhas adquiriram comunitariamente cerca de vinte cabeças de gado, mediante a utilização do barco como Recreio no curso do Solimões. Persiste, no entanto, uma situação diferencial de endividamento, interna ao Miratu, endividamento este que caracteriza, mais do que uma efetiva acumulação monetária, a diferenciação interna à pequena produção mercantil indígena em Tefé.

Persiste, todavia, a aspiração de realizar a "venda direta", com o fim da "libertação dos patrões". Os membros do Marajaí e Jaquiri, por exemplo, pretendem adquirir barco para transportar a produção comunitária até Tefé, onde os preços são mais compensadores. Conflitos, porém, existentes entre Marajaí e Jaquiri impedem a tentativa de novos projetos intercomunitários.

Marajaí realizou um plano de financiamento junto ao Banco do Brasil, através do Fundo de Desenvolvimento Comunitário, para a compra de um barco. Solicitaram à Oxfam a injeção de uma verba complementar, para que pudessem iniciar as atividades cooperativistas.

Os Mayorunas demonstravam interesse em utilizar este barco para fazer viagens pelo Japurá, para visitar os índios Macus, Caixanas e Canamaris que lá existem. Nos seus relatos do Japurá, expressam uma imagem idealizada dos "índios brutos", relacionando-os com uma identidade pretérita, quando "as coisas eram mais difíceis". "Mamãe contava para nós as estórias, quando morava naqueles outros rios. Contava que ralava mandioca na raiz paxiubinha. Aí eu fui lá e vi, eles ralavam a mandioca assim. Eles tinham vergonha de trabalhar assim, de ralar".

"Naqueles tempos, nossos fornos não eram forno de ferro. Era forno de camburão, aí fazia daquelas latas que a gente abria. Agora, aqui ninguém vê mais forno de camburão, nem forno de lata... Agora, a maioria tudo é forno de ferro. No Japurá, na dona Mariquinha já tinha um forno de ferro. Mas o seu Pereira, o seu Quirino, usavam forno de camburão. Mas eles tinham vergonha. Aí eu dizia assim: Não é para ter vergonha, não, maninho. Nosso costume também era fazer farinha em forno pequeno, de camburão. Aí eles deixavam esta vergonha deles".

Os Mayorunas, entretanto, nos seus planos de viagem, expressavam a mesma ambigüidade das relações de clientela travadas com os comerciantes. Ao mesmo tempo que se referiam aos Macus como "nossos irmãos", enunciando uma ideologia niveladora que mascara a evidente assimetria das relações entre Macus e Mayorunas, afirmavam também: "A vez que nós fomos com a Teca [agente pastoral leiga da OPAN, organização ligada ao Conselho Indigenista Missionário], eu vi que facilitava a agente de pegar produção. Para lá, a safra da pesca é mês de janeiro. O tuxaua Canamari disse que no Jutaí (afluente do Japurá) tinha muita produção de bicho de casco. Então, eu disse que queria aparecer mesmo, para pegar tartaruga, tracajá. Então, eu disse que é bom mesmo, estas buscas assim. Então, nós estamos esperando este projeto. Então, o Banco falou que o mês de junho ou julho, era o mês da Liberação do dinheiro, para pegar o barco".

Os Mayorunas planejavam, uma vez adquirido o barco, comprar anzóis e outros aviamentos, com o objetivo de negociar com os

Macus e Canamaris do Japurá a pesca predatória em lagos ainda não perturbados por barcos pesqueiros.

O surgimento da aspiração de "libertação dos patrões" tem representado mais uma inversão de papéis do que uma mudança efetiva no *habitus* regional, pois a estrutura social ainda é regulada por relações de clientela engendradas pelo capital mercantil e usuário.

Observa-se, assim, constituir-se, no horizonte perceptivo dos grupos indígenas de Tefé, um sistema de identidades repetitivas que se refletem umas às outras. Observei, também, a possibilidade de que o tornar-se comerciante é associada à identidade Miranha, pois quando um Mayoruna vislumbra a possibilidade de tornar-se comerciante, diz que é "amiranhado".

VI. *Identidade, Signos e Estratégias no Campo Semântico/Político Regional*

Verifica-se na região o discenso entre as táticas de diversos organismos e agências, confessionais ou outras da sociedade civil. Estes órgãos apresentam estratégias distintas, especificamente no tocante à ordenação territorial, intensificando-se como contrapartida o processo de diferenciação econômico-social preexistente.

Estas contradições têm resultado em uma desarticulação da estrutura social tradicional na região, caracterizada pelas relações de sujeição/dominação peculiares ao sistema do aviamento, manifestas através dos vínculos pessoais patrão/cliente. Isto acarretou uma ruptura nas relações de compadrio interclasses, que consistiam na conjunção, consagrada religiosamente, entre "laços de interesse e associações morais" (Teixeira Monteiro, 1974:210). Foram criadas, assim, condições para o desvendamento, incentivado por agências confessionais e outras da sociedade civil, do paternalismo, que justifica as relações de sujeição/dominação entre patrão e cliente.

Categorias como "filho", "criado", "índio", expressam o enunciado de uma identidade discriminada, dominada, na estrutura política regional. As relações de sujeição/dominação expressas por estas categorias têm sido percebidas pelos representantes dos grupos indígenas, como se pode notar neste depoimento de um Cambeba da Barreira da Missão:

"Chico Lopes, um homem que morava no Envira, acima de Tefé, subia o Japurá, comerciava por lá, com os irmãos dele. Ele subia o

Japurá, então trazia para trabalhar com eles. Só ganhavam o que comiam. Muitos criaram índios em Tefé. Tinha uns índios bravos, tinha muitos que não eram mais".

Passam a manifestar-se, deste modo, relações étnicas encobertas pelo compadrio interclasses, evidenciando-se, assim, a heterogeneidade do caboclismo, que uniformizou as diversas categorias étnicas regionais (Miranha, Issé, Carapanã, Uitoto, Cambeba, etc). Emerge, hoje, um movimento de afirmação das identidades indígenas discriminadas, às quais os índios conferem sinais positivos. Este processo, todavia, não é geral, pois persistem, também, os sinais negativos, como indica este outro depoimento:

"Antes, eles chamavam de caboclo. Agora, quando nós passamos a ser índios, eles dizem que não somos mais. Para mim, nós somos, porque trabalhamos para o branco e eles sempre falaram que índio tem que trabalhar para o branco... De primeiro, eles chamavam de índio. Agora não. O Ramalho [Presidente do Sindicato] falou que índios são animais selvagens. Ele diz: 'Vocês não são índios... Agora eu digo que nós somos índios, porque nós estamos no mato, e trazemos o alimento para todos vocês aqui..." ... "Antes, diziam que nós éramos caboclos. Agora, quando nós estamos se libertando, houve críticas, que nós somos índios. No meio de nós, e em outras comunidades, tem caboclo que não quer ser índio. Mas tem muito caboclo que ainda lembra dos seus começos".

A identidade étnica é uma noção de domínio ideológico, que tem como base definitória as relações de oposição entre identidades contrastivas (Cardoso de Oliveira 1976:45), caracterizando-se a constituição dos grupos étnicos como um processo essencialmente político. Na região de Tefé, a valorização positiva da identidade indígena está diretamente articulada à luta pela terra. Os grupos indígenas acionam a identidade étnica motivados pelo objetivo da garantia do direito, previsto pela legislação indigenista, à apropriação comunal do território, mediante a ação tutelar da agência indigenista oficial.

A afirmação da identidade indígena tem provocado reações entre segmentos da sociedade regional. Este fato está ligado à luta pela terra, afirmando-se na região que "não são índios, são ladrões de terra".

Um exemplo marcante deste processo é a mobilização dos Cambebas, Ticunas, Cocamas, Caixanas, Uitotos e Miranhas da Barreira da Missão. Eles não manifestavam sua identidade étnica até que lhes

foi proposto o loteamento do território (Faulhaber Barbosa, 1985). Isto acarretaria a dupla possibilidade tanto de serem forçados a entregar a terra aos patrões e ao Banco do Brasil, dada sua situação de endividamento, quanto de criarem uma relação de extrema dependência com a EMADE, empresa instalada em área limítrofe ao território indígena. Como alternativa a esta possibilidade, apossaram-se do signo índio. Este fato não deve ser encarado simplesmente como manipulação da identidade étnica, pois consistiu em um processo de reflexão do grupo a respeito de sua historicidade e espacialidade, como indica este depoimento de um Cambeba, a respeito da impossibilidade do loteamento: "Em torno desta meia quadra de roça tem oito quadras de capoeira toda emendada. Não dá para dizer o que é de quem. Somos índios, somos parentes, somos irmãos. Por isso a gente não briga. Com os outros, somos valentes, porque querem tirar o que é da gente. Mas, se loteasse, ia ser uma guerra dentro da comunidade".

A apropriação criativa de signos como "índio" e "terra" atua no sentido de criar bases de sustentação para a constituição de um "nós", que se opõe constrastivamente a "outros". Tal apropriação serve, assim, como um "instrumento de redefinição da auto-imagem de um grupo humano em crise" (Teixeira Monteiro, 1974:214).

A instrumentalização de tais signos no sentido da redefinição da identidade étnica implica não somente a operacionalização de estratégias que visam à reorganização de suas relações fragmentárias, mas também à interpretação perspectiva de suas relações sociais.

Sem querer reduzir as regras de construção semântica de cada campo de saber (religião, direito, ciência, moral, etc.) a determinações materiais, deve-se levar em conta o caráter social dos signos através dos quais os indivíduos e grupos sociais se comunicam. Cada sistema de signos constitui-se, portanto, no território de interação entre indivíduos.

Segundo Bakhtin, "Cada palavra se apresenta como uma arena, uma miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória. A palavra se revela, no momento de sua expressão, como o produto da interação viva das forças sociais" (1979:52).

Visando tornar os signos inteligíveis histórica e espacialmente, trata-se de examiná-los dentro de sistemas ideológicos e políticos e analisar a lógica de operação dos significados em circunstâncias particulares de gestação de sentido.

Considerando o signo como expressão do choque de valores sociais contraditórios, enfocamos a refração, nos signos criados pelo homem, das relações sociais. As representações relativas ao tempo e ao espaço são tomadas como sistemas de significação construídos em processos políticos.

Na observação da trama regional, verifica-se uma relação de tensão entre identidades contrastivas que constituem papéis desempenhados por atores, os quais, no ato da gestação de sentido, são orientados por valores contraditórios. O sistema constituído pela relação contrastiva entre tais valores consiste, todavia, em um campo semântico/político comum, território que provê sentidos para o horizonte perceptivo e para as práticas dos agentes (Mourão, 1983:9). Trata-se de enfocar, no campo semântico/político regional, os signos que o constituem (índio, terra, motor de linha, etc).

Verificamos que os grupos indígenas, inseridos na estrutura de classes regional em uma situação dominada, representam a aquisição do barco como uma tomada de posse de um meio cuja propriedade até então era privilégio de atores dominantes, como os padres e os comerciantes. O mesmo ocorre com a ocupação de áreas de terra firme, que até a década de setenta era dificilmente acessível a índios e caboclos: "Terra firme, tudo tinha dono. O caboclo ficava na várzea. O caboclo não tinha voz ativa. Agora não. Mudou-se tudo". "Nós éramos varzeiros, agora estamos na terra firme".

Ainda hoje as áreas de várzea constituem território marcadamente dominados, se comparados com as áreas de terra firme, pois como são sujeitas a freqüentes alagações, apenas permitem a agricultura de ciclo curto e a extração de madeira, atividade que supõe a sujeição a madeireiros ("A madeira é cara, e o madeireiro, coitado, não vale nada").

Tais signos, ao fornecer aos indivíduos e grupos sociais elementos para uma visão perspectiva de seus horizontes, remetem a uma zona de duplo sentido, ou seja, das mediações simbólicas, entendida como "região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um outro sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato" (Ricœur, 1977a:18). Os símbolos podem ser decifrados mediante uma atitude de reflexão decodificante que visa à compreensão (Ricœur, 1977a:19).

O código comum que permite a comunicação entre os atores sociais em Tefé é composto pelos signos "índio", "terra", "motor de linha". Tais signos, figuras centrais nos desenhos pelos índios da região, são elementos através dos quais os agentes expressam sua

visão de mundo. Esta visão refere-se, seja à representação das atividades cotidianas, seja à interpretação simbólica das relações não imediatas.

As alterações conjunturais na região, que intensificam a diferenciação econômico-social preexistente na produção mercantil, e internamente aos grupos indígenas, provocaram uma desestruturação do *habitus* tradicional na região, acarretando, portanto, modificações nos sistemas de significações através dos quais os agentes representam e atuam sobre suas condições de existência.

Tais sistemas de significações, construídos em processos políticos, fornecem elementos para o estabelecimento, por estes atores sociais, de representações perspectivas sobre a realidade, entendidas enquanto historicidade/espacialidade dos horizontes individuais e de grupo, como neste depoimento: "Falavam que, nos começos, os Cambebas atravessavam de barco os oceanos".

Não se trata, para os propósitos deste trabalho, de examinar a correspondência ou não destas representações com os fatos históricos do passado violento da ocupação colonial na região, mas analisar sua eficácia como elementos mediadores das relações sociais em operação.

Estes signos remetem ao tempo repetitivo, de conservação dos *habitus* da tradição mercantil e das relações de patronagem dele características, mas podem adquirir, além do papel representativo, o caráter de elemento motor, constituindo-se, assim, em signos mobilizadores, operativos para os agentes sociais (Pereira de Queiroz, 1974:216).

A sua emergência é dada pelo processo de desestruturação das relações tradicionais, no qual são engendrados novos valores que conduzem duplamente à procura de uma identidade idealizada, originária e perdida, e à tentativa da consolidação da mudança das relações tradicionais, com o intuito de construir uma ordem social nova, na busca de uma sociedade igualitária. Sua referência oscila, portanto, entre a dinâmica de um tempo ciclíco e a dinâmica de um tempo evolutivo, como nos movimentos messiânicos (Teixeira Monteiro, 1974:205).

A análise de representações sobre terra e etnia nos conduz a problemas de complexa solução, pois, enquanto interpretações da realidade vivida, estão intrinsecamente relacionadas com representações de ordem transcendental. Sem querer estabelecer uma separação reducionista entre o sagrado e profano, trata-se de olhar com cautela o espaço simbólico das representações sobre o sagrado, pleno

de energia e mistério (Caillois, 1979:22). É a seriedade da morte que se impõe como desafio à compreensão, seja da dinâmica das estruturas explicativas da organização dos grupos sociais, seja das mais íntimas interrogações individuais.

De maneira mais profundamente calcada que a etnia, a religião impregna as representações sobre territorialidade, que demarcam os limites entre os grupos sociais, sendo eficazes para a construção da identidade dos mesmos. Isto ocorre, por exemplo, entre os seguidores do movimento da Cruz (Cruzados), que se organizam, rigorosamente, a partir de uma ideologia de relações igualitárias entre "irmãos". Os símbolos dominantes deste movimento são a Cruz e a Bíblia, (Aguero, 1985:134), os quais expressam relações de mediações, estabelecidas entre representações e práticas relativas à vida material e à ordem transcendental.

Os símbolos religiosos do movimento da Cruz impulsionam uma forte organização comunitária, o que faz com que seja freqüentemente seguido por grupos organizados etnicamente, como Ticunas e Cocamas. Como entende um agente pastoral da Prelazia de Tefé: "Muitas comunidades indígenas seguem o movimento da Cruz, porque é um movimento de comunidade forte".

No caso da Barreira da Missão, verificou-se um caso peculiar, combinando-se separatismo e estratégias de ordenação territorial. A Prelazia de Tefé vem doando terras de sua propriedade a posseiros que as ocupam produtivamente. A área referida era, porém, dividida territorialmente por grupos de distintas orientações religiosas. Os católicos optaram por uma subdivisão da área em pequenos lotes individuais, os crentes solicitaram a interferência da FUNAI no no sentido de garantir a posse comunal da terra, e os seguidores da Cruz falaram em "entregar a terra", para evitar conflitos, pois temiam duplamente o loteamento individual e a interferência da FUNAI.

VII. *Comunidade e Mediação: Como fazer Pesquisa Operativa?*

Não devemos escamotear o complexo problema das mediações, tendo em mente que tanto os representantes do Estado, os agentes pastorais e o pesquisador, quanto os representantes nativos interferem no campo semântico-político das relações entre os grupos dominados e a sociedade hegemônica. As estratégias e representações destes mediadores, embora norteadas por princípios de campos de

saber distintos, podem ter traços comuns, tal como ocorre com a pesquisa e a religião.

A noção sociológica de comunidade, por exemplo, é uma categoria central na formulação do discurso teológico-político da Igreja Católica. Esta, em sua tendência modernizadora, horizontalizante e norteada por fins religiosos (Romano, 1979:230), através do incentivo à formação das comunidades de base, atua no sentido de promover a Reforma Social. O discurso teológico-político sacraliza, mediante eficácia simbólica, o fechamento da comunidade através do mecanismo de identificação permanente pela constituição de um "nós" (Romano, 1979:234).

É difundido, deste modo, um discurso sobre a unidade, que incide sobre um mundo recortado por conflitos políticos e por relações de sujeição-dominação produzidas em uma trama histórica.

O imaginário do uno, no entanto, permeia as representações dos diversos atores sociais, inclusive os membros dos grupos indígenas, cujo discurso parece impregnado da mesma visão de comunidade, podendo se afirmar que a mesma instrui a dinâmica interna e instável de cada grupo (Faulhaber Barbosa, 1983:172).

A comunidade real constitui-se, portanto, como uma síntese de relações contraditórias, ou seja: as relações de parentesco/clientela da sociedade tradicional, as relações de reciprocidade irrestrita inspiradas pela concepção ideal de comunidade, e as relações de interesse generalizadas com a introdução do dinheiro nas relações pessoais reguladas pelo sistema do troco (Faulhaber Barbosa, 1983:191).

Na comunidade tradicional, as relações de interesse eram encobertas pelos vínculos pessoais de parentesco e compadrio. A atuação missionária vem incentivando o descortinamento das relações de sujeição/dominação, ao projetar a imagem de uma comunidade ideal, baseada em relações de reciprocidade irrestrita. É rompido, desta forma, o compadrio interclasses, levando os membros dos grupos ao estabelecimento de vínculos de outra espécie, baseados na crença de uma origem comum de seus membros, que constroem, assim, sua identidade social (Faulhaber Barbosa, 1983:192).

A religião vem perdendo, todavia, a função unificadora das visões de mundo, pois observa-se a multiplicação de tendências religiosas, que correspondem a interpretações distintas da ordem transcendental.

Além da diversificação das perspectivas de construção social, apresentam-se, também, aos atores alternativas de ataque à ordem

estabelecida, como é o caso do bandoleirismo: "Já cooperamos muito com X [pretenso propritário de áreas de várzea ocupadas por Cocamas]. Agora ele é que vai ter que cooperar com nós" ... "Ele disse que ia partir aquele boi comigo, mas Deus é justo, que agora ele vai partir é com os urubus".

A dialética das estratégias e trajetórias de indivíduos ou grupos pode acarretar, também, alianças em processos políticos organizados por forças progressistas de nível nacional. Isto ocorre, por exemplo, no caso do desvendamento da estrutura vertical do sindicalismo corporativista, através da organização, a partir das bases, de um sindicalismo dirigido por lideranças representativas. De acordo com as circunstâncias particulares do processo político regional, o movimento sindical pode vir a criticar certos princípios em que se baseia a pregação eclesiástica católica, como os "pressupostos e exigências cristãs da propriedade" e o "fechamento da comunidade" (Romano, 1979:232).

A partir das considerações acima expostas, convém perguntar em que medida se sustenta a proposição de uma pesquisa operativa, cujo objetivo é incentivar a ação criativa dos povos indígenas envolvidos pela pesquisa, no sentido de uma reinterpretação do campo de relações onde atuam e produzem sentido.

A conquista e a colonização dos territórios indígenas silenciaram todo um continente de significações constituído pelas tradições indígenas. É necessário estabelecer, dentro de uma perspectiva crítica, o exame do jogo de significações de categorias étnicas, como índio e caboclo, engendradas por relações de sujeição/dominação no campo político da ocupação dos territórios indígenas. Trata-se, assim, de examinar criticamente as "ideologias civilizadoras e de dominação" (Cardoso de Oliveira, 1983:145) que emergem, seja na prática e no discurso dos mediadores, seja na enunciação das tradições indígenas enfocadas pela pesquisa.

Esta proposição se constrói a partir de uma postura de interesse pela emancipação, situando-se metodologicamente dentro de uma perspectiva sociológica de crítica das ideologias (Ricœur, 1977b:141). O interesse emancipativo inscreve-se na ação comunicativa, pois visa retomar criativamente as tradições na busca de escutar o que foi silenciado e incentivar a recriação de relações abafadas com violência.

A proposição de uma antropologia operativa, ela parte, simultaneamente, do lugar hermenêutico que visa, a partir da exegese das mediações simbólicas, fundar uma lógica do duplo sentido, como

objetivo de, através da "reflexão concreta", restaurar o "sentido mais pleno" (Ricœur, 1977a:54). Trata-se, portanto, de propor uma relação em que a pesquisa antropológica seja encarada como um texto no sentido atribuído por Ricœur, ou seja, que permita uma solução dialética para a antinomia entre a "experiência de pertença" e o "distanciamento alienante" (Ricœur, 1977b:134). O distanciamento, condição seja para a fixação pela escrita, seja para a autonomia do texto dela resultante, constitui uma instância crítica no interior da interpretação (Ricœur, 1977b:135/136).

A produção do texto como uma obra deve permitir uma decodificação, por quem lê, das instâncias explicativas que mediatizam a compreensão. O ato da leitura, portanto, vai interrogar o "tipo de mundo" aberto pelo texto (Ricœur, 1977b:137). A força da criação poética, na gestação subversiva de um mundo decodificável, permite ao leitor estabelecer a crítica do real, no ato da restauração do sentido. A "compreensão de si mesmo diante do texto" (Ricœur, 1977b:139) é atingida mediante o distanciamento, através da apropriação do mundo, decodificado pela crítica das ilusões.

Implícita à proposição de uma antropologia operativa como atividade de reflexão está a tentativa de escutar a revelação das identidades encobertas pela ação demolidora da tradição hegemônica. Com este fim, é necessária uma atitude de suspeita diante dos preconceitos da tradição ocidental dominante. No momento da escuta, é preciso silêncio, pois só quando ele é completo podemos compreender o indizível.

BIBLIOGRAFIA

AGUERO, Oscar. El Milenio en La Amazonia Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz. *Amazônia Peruana*, Vol. VI n.º 12: 133-145, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1984. — *Obras Escolhidas — Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1979.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

————————. *Enigmas e Soluções*. Rio-Fortaleza. Tempo Brasileiro.

FAULHABER BARBOSA, Priscila. *Índios Civilizados. Etnia e Alianças em Tefé*.
Dissertação de Mestrado em Antropologia, Brasília, UNB, 1983.

———————. Relatório Antropológico apresentado à FUNAI. Museu Goeldi, outubro de 1985.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens.* Brasiliana, vol. 284. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978

LÉNA, Philippe. Contribuição para o diagnóstico fundiário e econômico do "Bico do Papagaio", Norte do Estado de Goiás. Relatório apresentado à SUDECO, no Projeto *"Organização Territorial e Funções Econômicas do Centro Oeste,* Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1986.

MONTE, Nietta. *Análise de "Uma Experiência de Autoria" com os Índios do Acre.* Projeto de Pesquisa em Educação Indígena aprovado pelo Instituto Nacional de Estudos Educacionais — INEP. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1984.

MOURÃO, Laís. "Todo Mezclado": A Criação das Identidades Americanas. Projeto de Pesquisa para doutoramento em Antropologia, Brasília, UNB, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A Fronteira e a Viabilidade do Campesinato Indígena. Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ, mimeo, 1982.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Mithes des Paysans Brésiliens. *Revue Tiers Monde* (dir: Professeur Guy Caire). Tome XV — N.º 57 Janvier — mars 1974: 205-216, 1974.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2.ª Ed. 1977a.

———————. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1977b.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja Contra Estado (Crítica ao Populismo Católico).* São Paulo: Kairós, 1979.

ROUANET, Sérgio. "Apresentação" In *Origem do Drama Barroco Alemão.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

TAFURI, Sílvia. Relatório Apresentado à DEP, FUNAI, mimeo, 1977.

TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas. *Os Errantes do Novo Século — Um estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado.* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Methaphors — Symbolic Action in Human Society.* Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1975.

VELHO, Otávio. *Sete Teses Equivocadas Sobre a Amazônia.* Rio de Janeiro: Museu Nacional, mimeo, 1982.

———————. Religiosidade e Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, mimeo, 1985.